

EL EPISODIO DE RACHEL Y VIDAS, POLIFÓNICO Y AL MISMO TIEMPO, VELADO*

Gisela ROITMAN

Escuela de Bellas Artes “Manuel Belgrano” (Buenos Aires)

El episodio de Rachel y Vidas ha dado bastante que hablar, siendo la bibliografía dedicada al asunto prueba suficiente. A partir de dicho episodio se ha acusado al autor del *Cantar de mio Cid* de antijudaísmo¹ así como también se ha obviado el asunto, sosteniendo que ambos personajes no tenían relación con lo judaico. Se ha mantenido que Rachel y Vidas actuaron por las ansias de ganar fácilmente un par de monedas de oro, como también que fueron dos ingenuos que, parafraseando a Garci-Gómez (1982)², por creer en la palabra del Cid, terminaron pagando las cuitas propias y solventando la fortuna de los ajenos.

Muchas de estas posturas están bastante influenciadas por la literatura cidiana posterior, ya que a partir de la *Crónica de Castilla* se los identifica explícitamente como judíos, lo que se convierte en la opinión vulgarata gracias a la amplia difusión de la *Crónica Particular*

*El presente trabajo se inscribe en las actividades del Proyecto del Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación (con subvención de Fondos Feder) FFI2009-13058: Formas de la Épica Hispánica: Tradiciones y Contextos Históricos dirigido, por el investigador Dr. Alberto Montaner Frutos. Agradezco la paciencia, apoyo y sugerencias que recibí este trabajo de D. Augusto Trombetta y mis compañeros del foro www.kleopatra.com, que fueron un centro catalizador de críticas y sugerencias de estilo y discusión, así como la ayuda desinteresada que D^a María de los Ángeles Roberto me dio respecto a los criterios de edición. No puedo dejar de manifestar mi agradecimiento a D. Alberto Montaner Frutos, D. Alfonso Boix Jovani y a D. José Manuel Pedrosa, quienes desde un inicio depositaron en mí la confianza necesaria para la realización de un trabajo que me parecía superior a mis posibilidades; su paciente seguimiento de la evolución del mismo, así como sus desinteresadas sugerencias, enriquecieron esta investigación. Tampoco puedo dejar de nombrar a D. Eliezer Nowodworski, que ratificó o bien rectificó las citas en hebreo, tanto desde el punto de vista morfosintáctico como desde el punto de vista de la traducción, y por la traducción del resumen y las palabras claves al inglés.

¹ En realidad se lo ha acusado de antisemita, pero creo que el concepto antijudío es más específico, relacionado con nuestro caso ya que el concepto de antisemitismo es de creación moderna, y nos encontramos con un texto fundacional de extracción medieval. Justamente por no haber un claro sentimiento contrario al islam en el *Cantar*, y al remitir el antisemitismo a una etnia integrada conjuntamente por musulmanes y judíos, prefiero hablar de antijudaísmo, para especificar más el tema. Este término se utilizará a partir de ahora para describir la discriminación para con el judío, no manifiesta en forma general, y no para todo seguidor del islam, sino simplemente para los musulmanes venidos de allende el Mar Mediterráneo. Un caso típico de la protección implicada para con el islam es el de Abengalbón, musulmán vasallo del Cid. Y muy buen vasallo.

² Miguel Garci Gómez, *El Burgos de mio Cid*, Burgos, Publicaciones de la Exma. Diputación Provincial de Burgos, 1982.

del *Cid*, que es una sección de aquella y se reeditó numerosas veces a partir de 1512 (cfr. Montaner, 2007, p. 336)³.

Mi intención, en este caso, es analizar la lectura que de los judíos se tenía en la época en que el *Cantar* se compuso y se fijó por escrito, tras demostrar que los dos prestamistas lo son, en el seno de una sociedad básicamente cristiana, pero con una alta receptividad de las minorías judías (que venían exiliándose de territorios andalusíes desde la invasión almorávide) y musulmana (incorporada a los reinos cristianos en el avance de los mismos hacia el sur).

De musulmanes, está bastante visitado el poema, no así de judíos, la otra minoría tolerada. De hecho, la única mención de los mismos hace referencia tan sólo a los hebreos históricos: “a los judíos te dexes-te prender” (v. 347)⁴, verso incluido en la oración narrativa que realiza doña Ximena a Dios ante la salida de su esposo al exilio. Precisamente por ello me parece sutilmente expuesta, aunque de forma indirecta e implícita, la mirada emblemática⁵ y epocal sobre Rachel y Vidas.

Para fundamentar mi postura intentaré delinear un posible camino de lectura sobre estos dos habitantes del texto copiado por Per Abbat, para lo cual abordaré los siguientes aspectos:

- a) El problema de género de ambos personajes.
- b) Discusión de los datos que justifican la condición de judíos de Rachel y Vidas. Las variables a tomar en cuenta serán:
 - la onomástica
 - la profesión
 - el lugar en el que viven
- c) El reconocimiento y ocultación de la minoría judía.

Y si logramos que este camino nos lleve a buen puerto, podremos comprender mejor el propio poema y el mensaje que éste encierra.

- a) EL PROBLEMA DE GÉNERO DE AMBOS PERSONAJES, NO ES, FINALMENTE, UN PROBLEMA

A pesar de que este asunto no es determinante respecto de las otras cuestiones por tratar, es importante no dejar de lado la problemática del género de ambos prestamistas, que ha dado lugar a discusiones y debates.

³ *Cantar de mio Cid*, Alberto Montaner (ed.), Francisco Rico (est. y prel.), Barcelona, Crítica, 1993; Nueva ed. rev., Barcelona, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, (Biblioteca Clásica, 1), Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2007.

⁴ Todas las citas del *Cantar de mio Cid* están tomadas de la edición de Alberto Montaner Frutos ya citado (1993 y 2007).

⁵ Defino la emblemática como el sistema semiótico que permite identificar al portador de determinados emblemas de carácter mediato o inmediato, social o individual, ritual o ceremonioso, dentro de su medio contextual. Estos son concretamente los elementos de juicio que tomo como punto de partida: el nombre como emblema individual inmediato, la profesión y el lugar de residencia, como emblemas inmediatos, la fe y el juramento ritual, como emblema mediato ceremonial.

La lectura tradicionalmente aceptada y consagrada por Menéndez Pidal es que se trata de una pareja heterosexual; tácitamente, un matrimonio, aunque hasta fechas recientes casi ningún crítico se había pronunciado explícitamente al respecto (destaca como excepción Cantera, 1958)⁶. Ahora bien, teniendo en cuenta la primacía del varón en la sociedad medieval (incluida la comunidad judía), surge la siguiente cuestión: ¿por qué se ha transpuesto el orden de los nombres? ¿Acaso de manera interesada? Ante esta postura y las dudas que suscita, se planteó la posibilidad de que Rachel fuese un hombre, para lo cual se buscó un étimo que explicase *Rachel* como antropónimo masculino, entendiendo su situación como dos socios en lo económico. Quienes defienden esta última postura fundamentan su argumentación, entre otros aspectos, en el empleo de *don*, forma masculina, ante el nombre de Rachel, como se advierte desde el verso 155 en el que el Cid se dirige a los prestamistas cuando estos acuden a su campamento a las afueras de Burgos: “¡Ya don Rachel e Vidas, avédesme olvidado!”. Por otro lado, solventan la dificultad onomástica señalando que Rachel puede explicarse como derivación de un antropónimo judío masculino *Ragel*, como se verá con más detalle en el apartado siguiente.

Contra esta postura, Garci-Gómez (1982)⁷ postula que Rachel es una mujer, aduciendo que en varios documentos notariales, en caso de compraventa, prendas, empréstitos y hasta testamentos, si la mujer es la propietaria del objeto, es ella la que aparece en primer lugar, con el apelativo de don, y seguida por los hombres. En otros casos, una mujer podía aparecer junto a hombres, aunque no en el primer lugar. Igualmente argumenta que todos estos testimonios de nombre de mujer precedido por don, o bien de su aparición en una enumeración de personas, no son coetáneos del *Cantar*. Por el contrario, en otros documentos procedentes de León y redactados en hebreo (y generados en la misma época en la que el cantar pudo haber iniciado su concepción, entre el 1124 y 1175 (citados por Solà-Solé, 1983))⁸, la mujer figura antes que el hombre. Un ejemplo concreto es el del 20 de enero de 1124 que dice: “Rebeca, hija de SKY (?) y su marido Jacob...”. Por esto sostiene Garci-Gómez (1982)⁹ que, por los documentos notariales, no es una anomalía en el romance de la época recibir el tratamiento social en caso masculino a pesar de que se sea mujer. Como la mujer, sobre todo en el caso de la comunidad judía, es poseedora de los bienes que ha aportado al casamiento (los bienes adquiridos durante el casamiento también son co-propiedad de la esposa) es ella la que hace, manda

⁶ F. Cantera Burgos, “Raquel e Vidas”, *Sefarad*, XVIII/Fasc. I (1958), pp. 99-108.

⁷ *Op. cit.*

⁸ Josep M. Solà-Solé, “De nuevo sobre las arcas del Cid”, en *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona, Puvill Libros S.A., 1983.

⁹ *Op. cit.*

hacer, solicita, vende, compra, los bienes semovientes y movientes.

Otro, más cercano al modelo que menciona a “don Rachel e Vidas”, del 22 de abril de 1151. Dice en hebreo:

[דון אורו בת סיד ובעלה רב אברהם בן מאיר מוגוסי ... ותנו לפרטו פלאם ולאשתו אזנדא מוגיאס]¹⁰

cuya transcripción fonética es ‘Don Oro bat Cid ubaalá Rab Abraham ben Meir Mogusi [...] u tnú le Perto Pelaez u le ishtó Eznedá Muñoz [...]’. Su traducción es: ‘Don Oro, hija de Cid, y su marido Rab Abraham ben Méir Mogusi [...] y dieron a Pedro Peláez y a su esposa Izenda Muñoz’¹¹. Y siguen las disposiciones contractuales. Lo interesante es que este documento es contemporáneo del *Cantar*.

Respecto de *don*, se ha de notar, no obstante, que en *don Aura*, como en *don Elvira* en el propio *Cantar*, la forma masculina aparece por epéctasis de *doña* ante vocal. Caso distinto es el que sucede con el nombre Rachel, ya que no responde a la excepción normada, sino que comienza con consonante, y por lo tanto, bien podría recibir el Doña. En cambio, Rachel comienza por consonante, como doña Sol, y no hay razón alguna para justificar en su caso una excepción en el uso del femenino de la fórmula de tratamiento.

Otro argumento aducido para justificar la masculinidad de Rachel¹² se refiere al momento en el que los logreros están cargando las cajas que ellos creen repletas de las parias andalusíes. En los versos 170 y 171 se dice que

Al cargar de las arcas veriedes gozo tanto,
non las podién poner en somo maguer eran esforçados.

Ya el propio Garcí-Gómez (1982: 80)¹³ había destacado esta caracterización de los personajes como *esforçados*, es decir, ‘forzudos’, lo que no cuadra con la esperable caracterización medieval de una pareja de hombre y mujer. Afirma al respecto Salvador Miguel (1977, p. 193)¹⁴ que “al no quedar testimonio del primero [el nombre Rachel] como nombre de varón, cabe suponer una deformación introducida por el copista que, no entendiendo el texto que tenía delante [o bien la pronunciación de aquel que le estaba dictando], cambió lo que leía [o lo que escuchaba] (acaso ya una grafía deformada

¹⁰ ACL; Códices, fragmento número 15 (92 x 117 mm.; 20 líneas), publicado por Javier Castaño González, “Los documentos hebreos de León en su contexto prenotarial”, en *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, coord. por Elena Romero Castelló, vol. 2, 2003, pp. 459-481.

¹¹ No es fácilmente legible la grafía que figura en el documento. Aparentemente dice Ezna-da, que es la sugerencia de Loeb para su lectura. Yo personalmente no pude deletrear el texto.

¹² Esta argumentación ya ha sido esgrimida fundamentadamente por Nicasio Salvador Miguel, “El episodio de Raquel y Vidas”, *Revista de Filología Española*, LIX (1977), pp. 183-223.

¹³ *Op. cit.*

¹⁴ *Op. cit.*

**Rahuel*)¹⁵ por la denominación más aproximada que le sonaba. En suma, una comprensible *lectio faciliior* onomástica”.

Como contraejemplo para justificar la “femineidad” de Rachel tanto Garci-Gómez (1982)¹⁶ como Solà-Solé (1983)¹⁷ subrayan que le pide al Cid una piel bermeja para cuando regrese del exilio. Ya Nicasio Salvador advirtió que esa petición no indica nada sobre el género de Rachel, pues el Cid también viste una piel bermeja más adelante. Además la petición de la piel (como la de las calzas que hace luego Martín Antolínez) estaba relacionada con el cierre de un buen negocio o la recompensa por los servicios prestados. Por mi parte, puedo precisar que se trata de lo que en la Edad Media se denominaba *alboroque*, que no era un elemento aleatorio (una especie de propina), sino el sobreprecio que recibía el comprador al cerrarse un contrato, aparte del precio de compraventa, como en este documento de 1200, donde consiste en unos guantes: “uendimus quantum habemus uel habere debemus in Lagartos uobis [...] pro octingentis morabetinis pro precio, et in albaroc unas luas, et sumus iam de toto paccati”¹⁸.

En consecuencia, a pesar de las connotaciones femeninas que despierta el nombre de Rachel, me parece preferible concluir que se trata de dos personajes masculinos. En todo caso, como ya lo he planteado, el hecho de que sea Rachel hombre o mujer no modifica sustancialmente la lectura del caso, ya que Rachel como nombre propio de hombre, también tiene claras raigambres como nombre judío como se verá en el apartado siguiente. De hecho, esta última opción refuerza el judaísmo de ambos prestamistas, pues si Rachel = Raquel ha sido llevado por mujeres de otros grupos sociales, no sucede lo mismo con Rachel = Ragel como nombre de varón.

b) DISCUSIÓN DE LOS DATOS QUE JUSTIFICAN LA CONDICIÓN DE JUDÍOS DE RACHEL Y VIDAS

LA ONOMÁSTICA: si tal nombre portas, por tal nombre te reconozco.

La primera huella que deja la aparición de los nombres de Rachel y Vidas dentro del *Cantar*, donde los nombres habituales son los Ruys y Martines, Alfonsos y Ximenas, Álvares y Soles, sugiere la interpretación tradicional de que se trata de un varón y una mujer judíos. Al leer por primera vez los nombres de los dos empeñeros,

¹⁵ Como ya lo habían afirmado F. Cantera Burgos, “La Judería de Burgos”, *Sefarad*, XII (1952), pp. 59-102 y Eva Salomonski, “Raquel e Vidas”, *Vox Romanica*, 15 (1956), pp. 215-230.

¹⁶ *Op. cit.*

¹⁷ *Op. cit.*

¹⁸ Véase, para más detalles, el *Lexicon Latinitatis Medii Aevi Regni Legionis: Léxico latinorromance del reino de León (s. VIII-1230)*, dir. Maurilio Pérez González, Turnhout, Brepols, [en prensa], s. v. *aluaroc*, de donde tomo la cita inserta en el texto.

resuenan ecos de cultura judía, relacionados con el nombre masculino **יַיִם** *Jaim* (literalmente ‘vidas’) y con el femenino Raquel. Esos nombres remontan a una raíz hebrea, incluso a pesar de la documentación que constata que existieron portadores de tales nombres entre los cristianos, como se ha argumentado para poner en duda su pertenencia a una minoría tolerada. Con esto no estoy negando que hayan existido Vidales y Racheles no judíos, como sostiene Garci-Gómez (1982)¹⁹, sino justamente el complemento de esta idea. Frente a esta impresión inicial, se ha intentado explicar el nombre Rachel como antropónimo masculino, mientras que se ha procurado justificar que existen tantos *Vita*, *Vidal*, *Bida* y *Beda* al suponer que las mismas sean variantes del mismo nombre, entre los cristianos como entre los judíos.

Respecto de Rachel, frente a la opción aparentemente más obvia, que se pronuncie /rakél/ y corresponda al nombre femenino Raquel de la tradición veterotestamentaria (la esposa amada por Jacob, la madre de José, citada en Génesis, 29-35, 46 y 48), se ha argumentado que puede ser una versión romance del nombre de varón *Ragu’el* o *Rogel* ~ *Ragel*, étimos propuestos por Cantera (1951²⁰ y 1952²¹) y Salomonski (1956)²². Posteriormente, el mismo Cantera (1958),²³ al documentar la actuación comercial de las mujeres de la aljama judía burgalesa, argumentó a partir de la equivalencia <ch> = /k/, que se trataría de la grafía latinizante Rachel < griego Rajēl (‘Ραχηλ), < hebreo Rajel (רַחֵל). De ser así, ¿actuaría quizá la <ch> como grafía de /k/ como signo de extranjería, de otredad, de lo ajeno? No obstante, como ha quedado claro en el apartado anterior, Rachel es un varón, por lo que se impone la otra explicación, que resulta perfectamente satisfactoria a partir de la equivalencia <ch> = /č/ o /ž/, pudiendo preferirse la segunda posibilidad, a la vista de casos como <conecho> por <conejo> /koněžo/ en el *Fuero de Madrid*. De aquí que Rachel pueda considerarse derivado del judeo-árabe andalusí Raġel, adaptación a su vez del hebreo Ragu’el, estando la forma intermedia documentada en el nombre *Aben Ragel* del traductor de la *Biblia de Alba*.

Por su parte, el nombre Vidas puede ser la traducción literal de **יַיִם** (*Jayyim*: ‘vida(s)’ que es un *plurale tantum*, según la terminología gramatical latina), que inclusive tiene un correlato simbólico-emblemático en el **יַי** (*jai*: ‘vida’) que suele aparecer, aunque tardíamente, en tumbas y como elemento de decoración y adorno (colgantes, bajorrelieves, pinturas, mosaicos, etc.) de la comunidad judía. Según Salomonski (1956)²⁴, el nombre *Jayyim* está cargado con una connotación mágica, si no con un referente divino, y por eso

¹⁹ *Op. cit.*

²⁰ F. Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María, cronista de Juan II de Castilla*, Madrid, 1951, pp. 11 y 215

²¹ *Op. cit.*, pp. 60-61.

²² *Op. cit.*

²³ *Op. cit.*

²⁴ *Op. cit.*, pp. 216 y ss.

es utilizado desde muy temprana época (constatado en el siglo I a.C.) por familias que han perdido hijos, o bien por enfermos, que cambian su nombre por el de *Jayyim*, por los consabidos efectos mágicos que el mismo tiene para luchar con el ángel de la muerte. Sostiene Solà-Solé (1983)²⁵ que “*Vidas* (<*vit*) era un nombre corriente entre los judíos españoles [...] adaptación, o mejor dicho, traducción del bien conocido nombre hebreo *hayyim*, forma morfológica plural de *hay* ‘vida’”. A su vez, Cantera (1958)²⁶ argumenta que

Vidas es peculiar de Castilla. En Cataluña es raro *Vides*, como *Bites* en Aragón (y Valencia) y Navarra, reinos en que (sobre todo en Aragón) aparece también alguna vez *Bitas*, lo mismo que en Castilla. Aquí se da una vez, en documento de León de 1020 *Vitas* y sendas [*sic*] veces *Bita* y *Vita* (DOC. León 1015). En Navarra surge alguna vez *Vita* o *Bita* y más a menudo en Aragón. *Vida* lo leemos en Castilla y Aragón sendas [*sic*] veces.

Vidal es frecuentísimo en Cataluña y Aragón, más raro en Valencia y Mallorca, y no escaso en Castilla. En el reino aragonés (Aragón, Cataluña y Valencia) menudea *Vital* (o *Vitalis* o *Vitals*) que también aparece en Castilla y Navarra. *Vidales* se da una vez en Castilla [...] ellos nos recuerdan al latín *Vitalis* “que da vida, vital, que puede (o pueda) vivir mucho tiempo”. En Cataluña leemos una vez *Vidala* femenino, y un *Vitalón*.

Vives es frecuente en Cataluña y menos en Valencia y aun Mallorca. En Castilla no es raro *Bivas*, que se da también en Aragón, donde tampoco son desusuales las grafías *Bivagch* y *Bivaz* o *Vivaç*. En Castilla sabemos también de *Bivo*.

Esta documentación invalida el planteamiento de Garci-Gómez (1982)²⁷, quien sostiene que el nombre *Vidas* y sus derivados no aparecen en testimonios judíos de esa época, aunque tampoco demuestra que lo sea necesariamente. En este sentido, no le falta razón a Nicasio Salvador Miguel (1979)²⁸ cuando sostiene que

La verdad, sin embargo, es que esos nombres no constituyen razón suficiente para catalogar como judíos a los personajes. El de *Vidas*, verbigracia, aparece asimismo documentado entre cristianos y moros, mientras que el de *Rachel* plantea otros problemas muy diversos²⁹ [...] Los nombres de *Rachel* y *Vidas*, en fin, nada nos dicen sobre el presunto judaísmo de los personajes, pues, si el primero

²⁵ *Op. cit.*

²⁶ *Op. cit.*, pp. 107-108.

²⁷ *Op. cit.*

²⁸ *Op. cit.*, pp. 188.

²⁹ Remite en este párrafo al trabajo de F. J. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*, Madrid, 1888, p. LIX.

es susceptible de irregularidad gráfica, la documentación del segundo, aplicado a personas de las tres castas, es evidente.

No obstante, creo que el elemento onomástico sí apunta específicamente al ámbito judaico. Ante todo, porque Rachel como nombre de varón sólo puede tener la procedencia antedicha. Pero también por un aspecto de coherencia en los usos onomásticos. Dentro del *Cantar*, todos los personajes de origen cristiano que aparecen son portadores de nombre y patronímico, y algunos, como en el caso de Alvar Fáñez, tienen un apodo, en este caso, Minaya. Sólo los moros llevan únicamente un nombre (o lo que el autor entendía como tal), sin extensión patronímica o de otro tipo³⁰. En el caso de Rachel y Vidas nos encontramos con dos nombres propios que también carecen de patronímico, pero que no responden a usos específicamente musulmanes, sobre todo en el caso de Rachel. La tradición onomástica musulmana y judía en el Medievo hispánico consiste en mencionar, en primera instancia, el nombre de pila del sujeto, en segunda instancia, se destaca su ascendiente genealógico por parte de padre (*ben* tal, *bar* tal o *ibn* cual) y muchas veces, si tiene descendencia reconocible, también se aclara la misma. Un caso claro es el de Abengalvón, en donde */aben/* reemplaza dialectalmente a *ibn*. Pero es evidente que no es el caso de nuestros dos prestamistas. Cabría objetar, a la vista del *sabidor* o jurisperito Malanda, al que tampoco se atribuye patronímico, que podrían ser cristianos, pero éste es, sin duda, un personaje de categoría social inferior, mientras que a Rachel y Vidas se les atribuye el tratamiento de *don*, por lo que, de ser cristianos, se esperaría que les acompañase el mismo apellido que a los demás personajes cristianos de igual rango. Si puede ponerse en duda la filiación cultural de Vidas (dada la generalidad de su uso), no sucede lo mismo con Rachel, ya que no se ha constatado su uso dentro de la cultura islámica. Por lo tanto, si no son cristianos ni musulmanes, por exclusión tienen que ser judíos.

Llegados a este punto, la cuestión onomástica puede beneficiarse no sólo de las consideraciones lingüísticas, sino también de un enfoque emblemático que creo resulta clarificador en la problemática planteada acerca de los nombres de los dos prestamistas. Montaner (2004)³¹, basándose a su vez en los planteamientos teóricos de Gary-Prieur (1994), distingue

en el nombre propio dos niveles de significado, en relación con el tipo de conocimiento del referente inicial: el *sentido* (que expresa

³⁰ Para los usos patronímicos del *Cantar*, véase Montaner (2007, pp. 312-15).

³¹ Alberto Montaner Frutos, "Metodología: Bases para la interpretación de los sistemas emblemáticos", en *Actas del Primer Congreso Internacional de Emblemática General = Proceedings of First International Conference on General Emblems*, vol. I, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2004, pp. 75-115.

básicamente su existencia, pero no lo identifica) y el *contenido* (que sí lo identifica, al añadir a su existencia sus propiedades).³² El primero lo constituyen (a mi juicio) las marcas que permiten categorizar los elementos básicos del portador individuado por el nombre propio, aunque éste no se ligue a ningún referente inicial concreto.

Montaner (2004)³³ considera que

En cuanto a la connotación, se adheriría al nombre propio a partir de los rasgos de su sentido, como en el siguiente ejemplo: “Les Lola sont brunes avec des yeux noirs et le teint d’une fleur de magnolia”³⁴. En este caso, aunque se ofrezca una descripción que pudiera corresponder al contenido del nombre propio *Lola*, está claro que la misma no se infiere de una identificación concreta, sino de las sugerencias que el nombre despierta a partir de su mera mención; es decir, basándose en su interpretación denominativa y no en la identificadora, toda vez que el nombre no se liga aquí a ningún referente inicial.

Como casos de connotación señala, además, los ejemplos citados por Gary-Prieur (1994: 44), “Un Mohamed ne peut pas être français” y “Un Martinez ne peut pas être au Front Nacional”. Si aplicamos estas consideraciones al caso de Rachel y Vidas, está claro que, aunque ambos nombres puedan ser portados por no judíos (aunque el primero sólo en versión femenina), la connotación conjunta que transmiten es de pertenencia a la comunidad judaica. Teniendo en cuenta que no estamos ante un documento notarial, sino ante un texto literario, que juega con las expectativas del auditorio como elemento conformador de su verosimilitud, el factor connotativo onomástico representa un valor superior que se impone a otras posibilidades igualmente razonables en principio. Esta interpretación puede reforzarse desde otras perspectivas. Si a los nombres así connotados les adosamos su pertenencia socio-profesional, si además pensamos dónde vivían, si intentamos entender por qué siempre que se nombran distintos cultos el judaico es silenciado, la connotación de judaísmo que se consolida a partir de todos estos datos interconectados representa la lectura más aconsejable.

³² “La lingüista francesa introduce estas nociones en la conclusión del capítulo II (Gary-Prieur 1994, p. 38) y la desarrolla en el capítulo III, titulado precisamente ‘Sens et contenu du nom propre’” (pp. 39-57). En el planteamiento que sigue (que no puedo justificar aquí en detalle) me aparto especialmente de Gary-Prieur en el modo concreto en el que concibe el sentido (siguiendo a Kleiber) como la abreviatura del predicado de denominación *ser llamado* /N/ (x), lo que, pese a su afirmación de que representa “une hypothèse véritablement linguistique” (p. 40), constituye sin duda una caracterización metalingüística (cfr. Fernández Lebores 1999, pp. 99 y 102). [Nota de Montaner (2004, *op. cit.*, nota 10)].

³³ *Op. cit.*, pp. 28-31.

³⁴ “Desai, *Le Bombay de Baumgartner*, p. 140 (*op. cit.* Gary-Prieur 1994, p. 53)”, [nota de Montaner (2004, *op. cit.*, nota 10)].

LA PROFESIÓN: en búsqueda de los logreros perdidos.

Es constante, en este episodio, la caracterización que se hace de los dos personajes de nuestro interés, a partir de su profesión. En ningún momento se hace referencia a su pertenencia religiosa o a otro tipo de adscripción social, sino sólo a su condición de empeñadores y prestamistas. Los versos 89-93 son completamente claros al respecto:

Por Rachel e Vidas *vayádesme privado:*
 Cuando en Burgos me vedaron conpra e el rey me á airado,
 Non puedo traer el aver ca mucho es pesado;
Enpeñárgelo he por lo que fuere guisado,
 De noche lo lieven, que non lo vean cristianos³⁵.

Como se puede apreciar, Rachel y Vidas entran directamente en escena, como aquellos a los que pueden empeñar unas arcas en las que teóricamente el Cid les va a dejar en prenda posesiones valiosas a cambio de dinero. De por sí, la mentalidad feudal y sobre todo la eclesiástica no permitían pensar formal y normativamente en un cristiano lucrándose a partir del préstamo de dinero (lo que, desde luego, no implica que no haya habido prestamistas cristianos). Tampoco era posible que lo hicieran los mudéjares o musulmanes debido a su anclaje en las relaciones sociales de producción, ya que en general se caracterizaron por ser pequeños campesinos o artesanos con escaso poder de acumulación de ganancias. En cuanto a la aristocracia terrateniente castellana (que hubiera podido permitírselo), en general estaba necesitada de dinero, para adquirir bienes de lujo y suntuarios o bien para subvenir a los gastos que las guerras permanentes provocaban. En tales condiciones objetivas, los únicos que tenían capacidad teórica y práctica para prestar dinero eran los judíos acaudalados³⁶. Como señalé en otro trabajo (en preparación)³⁷, era común, ya en el siglo XI, que los miembros de la aljama judía de distintas ciudades, tanto castellanas como andalusíes, se dedicasen a cuestiones del comercio y las finanzas. Es más, varios personajes judíos se desempeñaron como asesores financieros de los reyes (tanto en los reinos de taifas como en los reinos cristianos), al igual que como cobradores de impuestos³⁸. También está documentado que en

³⁵ Las cursivas son mías.

³⁶ Más adelante voy a discutir el concepto de usura que existía a mediados del siglo XII.

³⁷ Gisela Roitman, "Los sentidos de tres términos controvertidos referidos al pueblo judío: aljama, judería y sinagoga", *e-Legal History Review*, núm. 8 (junio 2009).

³⁸ Durante esta época los musulmanes tienen visires judíos en Badajoz, Valencia y Zaragoza. En la taifa zirí granadina aparecen Abul Rabi como tesorero general de Badis, los Banu al-Qarabi, que fueron almojarifes de Guadix, Rabi Samuel ha levi ben Josef ibn Nagrella hanaguid ('el príncipe') y su hijo Yusuf, que ostentaron el cargo de validos granadinos, hasta que su encumbramiento provoca el pogrom de 1066 (María Antonia Bel Bravo, *SEFARAD. Los judíos de España*, Madrid, ed. Sillex, 2006, tercera edición actualizada, 1.ª ed. 1996, pp. 119). Alfonso VI llama a un judío, hombre de negocios, Yusuf ibn Ferrusel para que sirva en la corte

distintos centros urbanos los pequeños préstamos podían ser hechos por los judíos que habían podido resguardar algo de monedado. Estos últimos en general se referían a pequeñas cantidades, sobre todo para las compraventas cotidianas, en un mercado con pequeño desarrollo general del consumo³⁹. Sin coincidir con Garcí-Gómez (1982)⁴⁰ en la apreciación de que seiscientos marcos eran una cantidad pequeña, tampoco se trata de una suma desmesurada. El tipo de prestamistas que presenta el *Cantar* corresponde pues a esta categoría, lo que tiene implicaciones no solo socio-profesionales, sino de adscripción a una determinada minoría.

Pese a lo que podría parecer a simple vista, dicha descripción no tiene por qué ser antijudía⁴¹. Es simplemente una forma de identificación a partir de su ubicación social. Y si el objetivo del poeta es mostrar al Campeador como caballero moderado, leal a su señor, imbuido de religiosidad, pero a su vez, como representante de los hombres que se jugaban su futuro día a día, en las zonas de frontera, la contraposición indirecta con los dos prestamistas de este episodio puede ser interesante para marcar determinadas pautas de acción práctica, en general asociadas a la conducta mesurada de nuestro héroe. El Cid, en las peores condiciones (exiliado, habiendo perdido todas sus posesiones afectivas y económicas, sin poder pagar la soldada y ni siquiera el alimento a la gente que desinteresadamente va a acompañarlo en este trágico suceso), necesita hacerse con el dinero necesario para paliar las grandes angustias económicas, y en un intento último para poder hacer frente al destierro, se encamina a pedir un préstamo. En apoyo

regia castellano-leonesa en los asuntos financieros y económicos.

³⁹ Cuando hablo de consumo, lo hago en sentido lato y amplio, y no desde el concepto de consumo como característico de una sociedad determinada. Quiero aclarar este concepto, ya que Garcí-Gómez (1982) ya citado, caracteriza económicamente la sociedad burgalesa del siglo XII como una sociedad de consumo basada en las operaciones de mercado en la cual, para satisfacer tanto las necesidades básicas como las superestructurales, es preciso proveerse de esos bienes en el mercado. Desde mi punto de vista se trata de un análisis anacrónico. La sociedad de ese momento no actuaba económicamente bajo el concepto de mercado. Claro que existían los mercados, en los cuales los habitantes del lugar, así como también los foráneos, intercambiaban bienes. Pero la sociedad en sí, se movía con otros valores, todavía feudales, por más que la economía no fuera de mero autoabastecimiento. No se compraba habitualmente para acumular ni para prevenir situaciones críticas (los distintos episodios de acumulación de mercaderías o de especulación, que implican determinada previsión del movimiento de la economía, respondían a situaciones coyunturales y no a fenómenos estructurales primarios de la economía de determinado reino o región). En el mercado se compraba lo necesario, no lo que podía desearse tener, sobre todo si no se iba a consumir. La demanda respondía básicamente a las necesidades de subsistencia en la mayoría de los casos. Solamente determinados personajes de alta posición social y gran poder adquisitivo podían consumir, en el sentido económico del término. Para decirlo en forma clara y sintética, en una sociedad mercantil, el mercado lo establecen las necesidades básicas; en una sociedad de consumo, la oferta genera el mercado. Importa que se consuma, no importan las necesidades que se salden con ese consumo. Cuando se habla de sociedad de consumo, en general se está hablando de una sociedad como mínimo industrializada (pensándolo desde el punto de vista de la economía política).

⁴⁰ *Op. cit.*

⁴¹ Mi opinión coincide en esto con la de otros críticos, como Boix (2006), en el artículo citado en la nota 18, y Montaner (2007), en su nueva edición del *Cantar*, ya citado.

de este planteamiento se puede traer a colación el verso 95, en el cual el Campeador señala que hará el engaño porque ‘yo más non puedo’, “por medio del cual [del verso 95] el Cid da a entender que no hace la estafa por gusto, sino por verse forzado a ello” (Boix Jovani, 2006)⁴².

En el caso del verso 108 Martín Antolínez recurre a la presunción que en la época se tenía sobre la codicia de todo prestamista y logrero que sostiene que la promesa de futuras riquezas que superan lo que la prenda vale va a atraer a los mismos, aunque en el mismo verso se matiza la posibilidad de enriquecimiento, prometiendo al menos que no verán disminuido su capital: “por siempre os faré ricos, que non seades menguados”. Plantea Boix Jovani (2006)⁴³ que los prestamistas judíos no gozaban de estima por parte de sus conciudadanos, sobre todo los pertenecientes a los estamentos más bajos, seguramente más acuciados por necesidades económicas y por lo tanto, más propensos a tener tratos con los primeros. El problema es que esto no puede generalizarse a todo momento y lugar durante la Edad Media. Tampoco acuerdo en la lectura que hace Boix (2006)⁴⁴ respecto de la aparente intención que tiene el autor del poema épico de presentar a los prestamistas ávidos de dinero y, por ende, como usureros y avaros. Creo que esta apreciación no se extrae de la letra del *Cantar* sino de una lectura del episodio ya fijada por la crítica, dado que sólo son descritos como logreros y no se dice ni que cobren intereses excesivos (usura) ni que sean fundamentalmente acaparadores de riquezas (avaros).

Desde mi percepción, no hay un intento de mofa en la descripción de los prestamistas, como intentaré fundamentar más adelante. Si hay un intento de generar un cuadro cómico, para distensión del auditorio de las escenas anterior y posterior, que están cargadas de angustia e incertidumbre (a tanto llegan estos sentimientos que logran sacar lágrimas del Cid en los versos 374-375), no va a fundarse, a mi entender, ni en la caracterización profesional de los personajes ni en su presunto judaísmo, sino en la actitud de desmesura y acciones egoístas, frente a la medida y equilibrio del Cid, así como a su preocupación por el bienestar del otro (siempre y cuando sea de los suyos)⁴⁵. Por estas razones creo que se equivoca Boix Jovani (2006)⁴⁶ cuando plantea que Rachel y Vidas son presentados como avaros e hipócritas, mientras justifica la reacción de los burgaleses, cuando se niegan a abrirle al Cid las puertas de sus casas.

⁴² Alfonso Boix Jovani, “El Cid pagó a los judíos”, *La corónica*, V. 35.1 (2006), pp. 67-82.

⁴³ *Op. cit.*

⁴⁴ *Op. cit.*

⁴⁵ En este sentido, es posible que, como cree Montaner, exista una gradación en la comicidad explícita en los episodios en los que los personajes manifiestan valores morales reprensibles para la visión del poeta en donde Rachel e Vidas < Conde de Barcelona < Búcar encarnan de manera ascendente, desde la comicidad y en un gradiente irónico, una manera prohibida y denigrada por la Iglesia de acceso a la posesión de riquezas. Agradezco personalmente a Montaner el haber mantenido este debate en forma oral conmigo. Este encuentro tuvo lugar en Zaragoza, en mayo de 2007.

⁴⁶ *Op. cit.*

Y en este verso, del cual se desprende la promesa de que su capital no va a disminuir: “que non seades menguados” se puede leer una promesa blanda, que tiene que ver con la intencionalidad de la devolución del dinero, ya que no se van a reducir las rentas de los dos logreros, pero tampoco necesariamente aumentadas, lo que puede leerse como un propósito implícito de devolver el capital, pero no los intereses⁴⁷. Estas palabras derivan de un emisario del Cid, de modo que, por su carácter de representación directa, valen como un documento escrito. Pese a lo cual, están cargadas de ambigüedad. El burgalés ‘de pro’ promete que por siempre hará ricos a los dos prendistas. El Cid recurre a ellos por ser sabedor de que ambos personajes manejan un capital de tamaño cuantía que a) les permite desembolsar en el momento 600 marcos de oro y plata y b) quien puede desembolsar tal cantidad de dinero sin aviso previo, es porque es poseedor de un capital superior al desembolso. Podría decirse que estaban bien situados, pero quizá que no eran propiamente ricos, y es esta opción la que aparentemente se esconde detrás de las palabras de Antolínez. El autor introduce esta promesa para: ¿jugar con el ansia de ganancias de los prendistas, como plantean algunos críticos, o para explicitar, aunque solapadamente, que la propuesta es a sabiendas del peligro que corren Rachel y Vidas si colaboran con el Cid? Por el segundo hemistiquio del verso, se puede concluir que la solución a esta incógnita es la propuesta en segundo lugar, ya que claramente asegura que, suceda lo que suceda, no verán menguados sus haberes.

Otro dato que introduce implícitamente el poeta para construir la verosimilitud del episodio de las arcas es que los prestamistas estaban enterados de la acusación de malversar los fondos de las parias que estaba cobrando en nombre del Rey Alfonso, su señor:

bien lo sabemos, que él gañó algo
cuando a tierra de moros entró, que grant aver ha sacado. (vv. 124-125)

A este propósito, es destacable que, muchas veces, los recaudadores de impuestos (de varios tipos) procedían de las aljamas judías⁴⁸.

⁴⁷ Para más datos, remito a Boix Jovaní (2006) ya citado. Para este período se carece de documentación notarial que refrende que el contrato oral de préstamos haya sido condición usual. Pero existe la posibilidad de que los préstamos de dinero, y su correspondiente cobro (sumando capital e intereses) muchas veces se realizase de palabra, sin mediar escrito alguno. La palabra empeñada era simple comprobante de realización. En fechas posteriores, Miguel Ángel Motis Dolader, *Los judíos de Tarazona en el siglo XIV*, II, *Colección documental*, Zaragoza, Centro de Estudios Turiasonenses e Institución Fernando el Católico (CSIC) de la Excm. Diputación Provincial de Zaragoza, 2003, ha encontrado en sus investigaciones varios testimonios de préstamos de palabra, que se cumplían sin necesidad de presentarse ante un notario.

⁴⁸ En general se supone que esta predilección se relaciona con los conocimientos sobre finanzas y hacienda que algunos judíos tenían. Otra de las presunciones, a partir de los últimos datos que distintos investigadores de las minorías toleradas en los reinos cristianos han analizado, es que generalmente las aljamas musulmanas tenían más fuegos que las aljamas judías. También se ha reconocido últimamente que si bien la población musulmana siempre fue más

Como ya he señalado más arriba, los judíos dedicados al empréstito muchas veces eran además financieros de la corte o recaudadores de impuestos por cuenta del fisco regio. Cualquiera de las dos situaciones justifica el conocimiento directo de la acusación que ha provocado el destierro del Cid y refuerza, por vía del anclaje socio-profesional, la implícita identificación como judíos de Rachel y Vidas.

ESPACIO VITAL DE RACHEL Y VIDAS: dime dónde vives y te diré de qué trabajas.

Otro dato socioeconómico que inmediatamente nos presenta el autor, es el lugar al cual se dirige Martín Antolínez para buscar a los logreros según explica en los versos 98 y 99:

Passó por Burgos, al castiello entrava,
por Rachel y Vidas apriessa demandava.

El sentido dado habitualmente a *castiello* es el de ‘acrópolis, ciudadela’, es decir, la parte amurallada de la ciudad, frente a los burgos o arrabales extramuros (cfr. Montaner 2007)⁴⁹, aunque en realidad no es un sentido bien documentado. La idea contenida en estos versos sería, pues, que los prestamistas son inquiridos en la zona alta de la ciudad de Burgos, lugar en el cual tenían sus posesiones las personas acaudaladas e importantes del enclave poblacional, siendo que tiene que atravesar los barrios urbanos, en general extramuros de la ciudadela, para por fin entrar a la parte amurallada, en la zona céntrica, en donde residían los estamentos más pudientes, así como también se hallaban las juderías⁵⁰.

Según señala Francisco Cantera (1952)⁵¹, ya en el siglo XI el geógrafo musulmán Ibn al-Mu’nim al-Himṣari describe la existencia de una judería arraigada en la ciudad de Burgos. Según dicho estudioso, un pasaje de la *Historia Compostellana* (I, 85)⁵², permitiría concluir que dicha judería estaba pegada al castillo y, por tanto, podía aludirse a ella como parte de él:

numerosa que la judía, esto no implicaba una relación directa entre el número de habitantes y la capacidad de generar riquezas, por la inserción de los mismos en las relaciones sociales de producción. Para mayor información *vid.* Bel Bravo (1996) ya citado y Julio Valdeón Baroque, *Cristianos, judíos y musulmanes*, Barcelona, ed. Crítica, 2006.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 12, nota al pie 98.

⁵⁰ En varias ciudades de Castilla y Aragón era habitual que las juderías se encontrasen pegadas a las murallas defensivas de la ciudad y que tuviesen una muralla en su entorno. Se sabe, por documentos notariales posteriores, que la comunidad judía debía colaborar con la manutención, reconstrucción en caso de devastaciones ocasionadas por guerras (tanto entre bandos internos como por enfrentamientos entre reinos), y reforzamiento de las murallas y, si tenían un castillo, de este último. Un claro ejemplo es el caso del castillo de Borja, que conformaba uno de los límites defensivos de la ciudad. Para más datos sobre el tema, *vid.* Motis Dolader ya citado, pp. 105-107. Por su parte, Montaner (2007) ya citado, p. 12, nota al pie 98.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 59.

⁵² *Historia Compostellana*, E. Falque (ed.), Turnhout, Brepols, 1990 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, LXX).

Nempe Burgis ciuitas in latere montis posita regine [= doña Urraca] faebat. In eodem quoque monte natura duo capita composuerat: inferius plebs Iudeorum incolebat, que et nostre parti opitulabatur; in superiori uero castellum situm est, quod hinc natura loci illinc muro atque turribus satis munitum conspicitur. In hoc rebelles Aragonenses cum Sarracenis, quos rex [= Alfonso I] ibi miserat, et urbem sibi subditam depopulabantur et adiacentes partes depredabantur. Que postquam regine cognita sunt, dato securitatis pignore, suppliciter orat Gallicie partes, ut sui gratia propere Burgos tendant et truculenti hostis aduentum perterreant. Sub silentio itaque intempestiue noctis strenui milites iter aggrediuntur et celeri cursu Burgos perueniunt, Montem occupant et secus castellum tentoria figunt.

Ahora bien, lo que indica este pasaje de la *Historia Compostellana* es justamente que la judería era, a principios del siglo XII, algo diferente del castillo, aunque estuviese cerca de él, en la misma ladera del monte. En efecto, en este pasaje, el *castellum* es la fortaleza que corona Burgos, no un barrio residencial, sino un edificio militar, como deja clara esta descripción. Por el contrario, el *castiello* del *Cantar* es un recinto distinto del militar. Esta lectura le permite, por lo tanto, sostener a Montaner (2007)⁵³ que de alguna manera la búsqueda de Antolínez lo lleva a adentrarse en la zona amurallada, pero no encuentra los documentos pertinentes que le permitan argumentar que igualmente se dirige hacia la judería. Este es el planteamiento de estudiosos como Cantera (1952)⁵⁴ o Salvador Miguel (1977)⁵⁵, que de premisas falsas (identificación de la fortaleza y la judería) llegan a conclusiones verdaderas (los judíos vivían en el castillo), frente a la interpretación de Garci-Gómez (1982)⁵⁶, que extrae de premisas verdaderas (la fortaleza y la judería no son la misma cosa) una conclusión errada (los prestamistas no eran judíos sino francos).

Para resolver esta situación y entender cabalmente el alcance de la indicación del *Cantar* resulta muy iluminador el *Libro de los Fueros de Castiella*⁵⁷, que establece en su capítulo CCXVII.

⁵³ *Op. cit.*, pp. 338-339, nota complementaria 98.

⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 59-60.

⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 194-195.

⁵⁶ *Op. cit.*, pp. 59-74.

⁵⁷ *Libro de los Fueros de Castiella*, edición de Bares en *Hispanic Seminary of Medieval Studies*, Madison, 1993. Está compuesto por 307 capítulos desordenadamente mezclados, precedidos de epígrafes que pretenden aludir a su contenido, aunque a veces no guardan relación con él, y que probablemente fueron incorporados al texto en un momento posterior al de su redacción. Debí compilarse hacia la mitad del siglo XIII, seguramente en Burgos y por un jurista particular. Recoge costumbres procedentes de localidades burgalesas y riojanas (Nájera, Belorado, Villafranca, Sepúlveda, Cerezo y Burgos), junto con otras que debían haber alcanzado ya una vigencia de ámbito regional. Junto a ellas, fazañas o sentencias emitidas por el rey, por los adelantados, por el obispo de Burgos, el merino mayor de Castilla, los señores de Haro o, en una ocasión, los hombres buenos de Burgos. El descuido con que se ha redactado se manifiesta en detalles como la reiteración de una misma norma que aparece expuesta unas veces como derecho local de un núcleo de población concreta y en otras, como costumbre de toda la comarca.

Título: De judío que fiere a christiano, o de christiano que fiere a judío & fueren apreciados.

Et sy demanda el meryno al judío calonnyas o otra cosa, o mal fechores que an en su *castiello*, et nombrar quién son, & que'l den las llaues del *Castiello* que non se vayan, déuenle dar las llaues et catarlos luego. Et sy sobre esto abriesse el *castiello* algún judío & se fuesen los ladronnes, él lo deue pechar, el que abrió la puerta [...] Et sy carta ouyere de Rey el aljama acotada, que'l den moravedís o otra cosa, et demandare el portero del Rey que'l den las llaues del *castiell*, déuengelas dar çerrar el *castiello*. Et quien lo abriere, pechará el coto (fol. 73v.-74r.).

Como ya he avanzado en otro trabajo⁵⁸, en este documento se da una clara sinonimia entre *judería* y *castiello*, destacando también que la judería (*aljama* en el texto notarial) estaba *acotada*, es decir, amurallada, que tenía una puerta con llave que permitía la entrada y salida de la misma, y que sus habitantes eran responsables ante las autoridades judiciales, fiscales y reales de lo que acontecía en su interior. Este importante testimonio de la sinonimia entre *castiello* y *aljama acotada* también permite aclarar de forma inédita los versos del 98-99 del *Cantar*, ya citados. En primer lugar, el *castiello* no es ya la zona amurallada de la ciudad, donde se situaría la judería, sino ésta misma, lo que despeja no sólo las dudas sobre la adscripción social de Rachel e Vidas, sino que resuelve las incógnitas de topografía urbana que la mención del *castiello* planteaba. Además, el sentido de *entrar* se transforma en absolutamente literal, es decir, ingresar en el recinto amurallado del *castiello* o *aljama acotada*⁵⁹. Finalmente, matiza el alcance de *demandar*, que ya no se refiere a una simple acción de búsqueda de don Martino a través de la judería, como ha sostenido Garci-Gómez (1982)⁶⁰, sino que también involucra un sentido implícito de valor jurisdiccional. No solamente los busca, sino que también es probable que tenga que avisar que los busca. Por el texto épico sabemos que todo el episodio ocurre de noche. Si, como establece el *Libro de los Fueros de Castiella*⁶¹, la judería se cerraba con puerta y llave, también es posible que para poder llegar a Rachel y Vidas, el burgalés haya tenido que solicitar permiso para su entrada en la *aljama acotada*.

Las citas son de la edición de Bares (1993). Consultar también *Fuero de Teruel*, José Castañé Llinás (edición crítica con introducción y traducción), Teruel, ed. Hijo de A Perruca, 1989.

⁵⁸ Véase Gisela Roitman, "Un estudio lexicológico de aljama, judería y sinagoga", Cuaderno CCXCVIII del *Boletín de la Real Academia Española*, correspondiente a julio-diciembre de 2008 y Gisela Roitman, "Los sentidos de tres términos controvertidos referidos al pueblo judío: aljama, judería y sinagoga", *e-Legal History Review*, núm. 8 (junio 2009).

⁵⁹ En este caso, Montaner (2007, p. 12, nota al pie 98) sigue desarrollando la argumentación de que 'castiello' refiere a una zona amurallada, mas no a la judería.

⁶⁰ *Op. cit.*

⁶¹ *Op. cit.*

Este último argumento se sostiene en una de las dos acepciones que podrían adjudicarse al verbo *demandar*. Tomando en principio las ideas de Menéndez Pidal (1944-1946)⁶² el verbo, en los versos 97 y 99, tiene la acepción lata de ‘preguntar por’,⁶³ que el filólogo considera neutra y en cuya construcción remarca el régimen objeto directo, y evidentemente las respuestas inducibles desde el estricto paralelismo de los versos citados, llevarían a Martín Antolínez de la Burgos cristiana a la judería de la misma ciudad, donde también preguntaría por ellos.

Martín Antolínez non lo detardava,
por Rachel e Vidas apriessa *demandava*.
Passó por Burgos, al castiello entrava,
por Rachel e Vidas apriessa *demandava*⁶⁴.

Este punto de vista se refuerza por la neutralidad con la que aparentemente el burgalés se mueve dentro de la ciudad, dando lugar, en primera instancia, al secretismo del cual va a estar rodeada la transacción, la *poridad* que le solicita Rodrigo. Esta es una de las dos posibles acepciones del término en este pasaje del episodio. Interpretación que no es arbitraria y de alguna manera puede justificarse a partir del texto del poema. Lo que queda por entender es la repetición reforzadora de los vv. 97-99.

Escobedo Rodríguez (1993)⁶⁵, a cuya lectura me adhiero en principio, plantea, contradiciendo a Menéndez Pidal, que en realidad el verbo no tiene un campo semántico plural, sosteniendo que “se trata de variantes contextuales de una única invariante de contenido, ‘pedir con cierta exigencia’ (p. 47)”, tomando incluso a la posibilidad de ‘preguntar por’ como una variante contextual del nivel de exigencia enunciado. Eso significa que en función del contexto, el verbo *demandar* puede tener mayor o menor carga de exigencia. Y esto trae consecuencias para nuestros versos, ya que, si nuestros personajes se encontraban en el *castiello*, y si éste tenía puerta y llave, según se desprende del *Libro de los Fueros de Castiella*⁶⁶, lo más posible es que el verbo *demandar* haga referencia, como ya he sugerido más arriba, a la necesidad de anunciarse a los responsables de la judería *demandando* por los dos mercaderes, para poder entrar en la misma,

⁶² Ramón Menéndez Pidal (ed.), *Cantar de Mio Cid. Texto, gramática y vocabulario*, Madrid, Espasa-Calpe, 1944-1946, p. 619.

⁶³ Lección relativamente seguida por Montaner (2007, p. 12, nota al pie 97): ‘preguntaba deprisa’, ‘de inmediato’.

⁶⁴ Sobre las repetición literal de los versos 97 y 99, sigo la lectura de Montaner (2007, 223, nota 97b), quien plantea que la función literaria de esta repetición tiene carácter funcional expresivo que se vuelve a repetir en otros pasajes del *Cantar* (por ejemplo, los vv. 3614 y 3620).

⁶⁵ Antonio Escobedo Rodríguez, *Estructuras léxicas verbales del "Cantar de Mio Cid"*, Granada, Universidad, 1993, pp. 46-48.

⁶⁶ *Op. cit.*

ya que tenía la necesidad urgente de encontrarlos para plantearles un asunto personal, logrando así contactar con los dos personajes. Esto no se contrapone con el secretismo del que está cargada la escena, ya que la *poridad* comienza cuando Martín Antolínez encuentra a Rachel y Vidas, y no antes. Sintetizando, sostengo que es más plausible el sentido de ‘pedir con exigencia, con premura’, al sentido simple de ‘preguntar por alguien o por algo’.

En definitiva, puede establecerse que en estos versos el autor del *Cantar* designa como *castiello* a la judería vieja, o superior de Burgos⁶⁷. En cuanto al auditorio, incluso si no se piensa específicamente en burgaleses, sino en cualquier castellano coetáneo, el solo hecho de mencionar al castillo, por el carácter emblemático que tenía para los oyentes, y dado que no se refiere a una fortaleza con función militar, ya estaba connotando la pertenencia de Rachel y Vidas a la comunidad judía.

Después del repaso hecho, los tres ámbitos estudiados –onomástico, socio-profesional y habitacional– se apoyan mutuamente a la hora de determinar el judaísmo de Rachel y Vidas, el cual, sin embargo, no se hace expreso en ningún momento.

c) EL RECONOCIMIENTO Y OCULTACIÓN DE LA MINORÍA JUDÍA. ¿QUÉ SE ESCONDE EN LA CAJA NEGRA?

Quiero destacar un recurso literario que se presenta varias veces en el *Cantar de mio Cid*, y por tanto da cuenta de la habilidad literaria del autor, como ha sostenido respecto de la caballería el mismo Rodríguez Velasco (2007)⁶⁸. Hablo de la utilización del ocultamiento como una herramienta para mostrar velando, a través del discurso. El ejemplo concreto que el estudioso antes mencionado dio se relaciona con la manera en que se presentan el Cid y los suyos en las Cortes de Toledo: no lo hacen como parte de la caballería, sino como hidalgos, con las armas ocultas, los caballeros velando su identidad de tales bajo los ropajes cortesanos. Y sin embargo, aclaraba Rodríguez Velasco, en ningún momento se habla concretamente en el poema de la caballería aunque ésta sea de frontera. La pertenencia al estamento es marcada siempre por la posesión de determinados bienes muebles y por su posición frente a los conflictos cotidianos, que los identifica distintivamente de los nobles. Incluso el poeta juega con el concepto

⁶⁷ Para más datos, remito a la documentación disponible sobre la judería de Burgos que es asunto ya estudiado, por Cantera (1952), por ejemplo. Véanse además Serrano (1906, vol. III, p. 67, segunda redacción; p. 69 tercera redacción y vol. I, p. 327), Burgos, Colección Diplomática del vol. I, núm. 54 (1907), p. 207, Rodríguez López, pp. 376-377, vol. I, núm. 38, Hinojosa, *Documentos para la Historia de las instituciones de León y Castilla*, (Madrid, 1915), pp. 125-126), y en Baer (1929, vol. II, p. 26).

⁶⁸ Jesús Rodríguez-Velasco, “Poética del orden caballeresco en el *Cantar de mio Cid*”, conferencia pronunciada en el curso de verano de la Universidad Complutense “*El Cantar de mio Cid hace ocho siglos: Incardinación sociocultural*”, El Escorial, 24 de julio de 2007.

de indumentaria que es exigible para la vida de frontera (cómoda y dispuesta para la cabalgada eficaz de la caballería villana, mientras que la nobleza cortesana fija sus pautas en la finura y vistosidad de sus vestidos, incómodas para la más pequeña cabalgada y generalmente no es de armas portar).

También este procedimiento es el que se pone en funcionamiento en el episodio de las arcas, para crear un significado sin necesidad de enunciarlo explícitamente: el poeta nos va a dar pistas emblemáticas sobre nuestros dos personajes a partir de lo que no se explicita sobre ellos: su pertenencia a la minoría judía. En el *Cantar* el discurso, pese a no expresarla, está construido de tal manera que la da entender y, velándola, la desvela. De ahí que haya que ser receptivos, como lectores modernos, al discurso construido por el autor.

El recurso de la caracterización de los personajes por medio de sus acciones es constante en el cantar, pero aquí específicamente, por medio de las acciones, es donde surge la confusión y el embrollo. El sentido comienza a emerger no de las acciones de los personajes (ya que no tiene una lectura moralizante de las mismas) sino de la inserción social que corresponde a tales acciones. Por eso, silenciando, velando, las presenta desvelables. Claro que el descubrimiento del sentido implícito de las implicaciones onomásticas, residenciales y socio-profesionales es para nosotros difícil de realizar, ya que nos movemos con parámetros completamente diferentes en cuanto a las identidades emblemáticas. Pero estos emblemas (tanto los inmediatos como los mediatos) seguramente funcionaban claramente para los receptores coetáneos. Montaner (2007)⁶⁹ sostiene en su prólogo que la intención del juglar era acercar el poema épico al auditorio, contar una historia que, por referirse a/basarse en la realidad social castellano-leonesa, necesariamente va a tener que reflejar algunas de sus características. Son justamente estas características descriptivas de los prestamistas las que inmediatamente identificaban a sus portadores para los oyentes/lectores del poema: la inteligibilidad del género, la función onomástica, la inserción socio-profesional de los dos personajes y el hábitat en dónde se los encuentra.

Sostiene Josep M. Solà-Solà (1983)⁷⁰ que jamás los logreros son presentados como judíos, sino como mercaderes, y que por lo tanto, no tenía el autor del poema, en su mente, la necesidad de señalar a la minoría religiosa debido a que éste es un dato completamente secundario, a pesar de que no niega, sino que sostiene el judaísmo de ambos personajes. Según este crítico, su único objetivo era presentar a dos personajes como prestamistas, con todas las implicaciones morales que se derivaban del pensamiento colectivo, fuertemente normativo⁷¹.

⁶⁹ *Op. cit.*

⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 136-138.

⁷¹ A pesar de no acordar con la calificación de burgués que otorga Solà-Solà a los prestamistas,

Desde el propio texto se genera la necesaria implicación básica que responda a la pregunta: ¿a quién acudir, cuando ni a moros ni a cristianos puede? Y la respuesta es el silencio desde la identidad (desde el adjetivo), pero la identificación emblemática desde la implicación sociocultural: a dos prestamistas judíos.

Como demostré más arriba, desde su aparición, Rachel y Vidas quedan caracterizados como judíos debido a la adscripción socio-profesional que implica su actividad:

Por Rachel e Vidas	vayádesme privado;
Cuando en Burgos me vedaron conpra	e el rey me á airado,
Non puedo traer el aver	ca mucho es pesado;
<i>Empeñárgelo he</i>	por lo que fuere guisado (vv. 89-92)

A continuación, en el verso 93, especifica: “de noche lo lieven, que non lo vean *cristianos*”, en instrucción de Rodrigo a Martín Antolínez. Pero, ¿de quién es que se debe ocultar la mano derecha del Campeador? De los cristianos. Si los moros, es decir, los mudéjares, no prestaban porque en general eran trabajadores rurales y artesanos en los gremios de la construcción y de la vidriería, entre otros oficios, y los cristianos en principio no empeñaban ni prestaban dinero por una cuestión de ideología dominante, ¿quién nos queda, por más que no los nombremos? Los judíos, evidentemente.

Ellos son de nuevo el tercero excluido en los versos 106 y 107:

—Rachel e Vidas, amos me dat las manos,
que *non me descubrades* a moros nin a cristianos⁷².

Como ya lo señalé en el inicio de este trabajo, todo el Burgos cristiano, en acatamiento de la Real Cédula, le cierra al Cid sus puertas. Ni siquiera le venden, por el rigor de la pena que se expone en el mandato regio, los alimentos básicos: pan y vino. La real carta fue remitida a los cristianos de Burgos que incluía el castigo: la pérdida de bienes, ojos y el exilio. ¿Es posible que Rachel y Vidas hayan podido negociar con el Cid porque *no* son cristianos, pudiendo establecer el pacto de silencio y ocultamiento del trato?

ya que es imposible hablar de mentalidad burguesa en una sociedad precapitalista, por las connotaciones de ganancia para acumular o ganancia para reinvertir (relación productividad, capital fijo, capital móvil, plusvalía, tasa de ganancia, típico de la mentalidad burguesa), en el sistema de relaciones sociales imperante en el siglo XII-XIII, existe una clara diferencia entre aquellos que pueden acumular capital para luego gastarlo en bienes suntuarios y de lujo, y los sujetos que se ubican en el nivel más bajo de las relaciones sociales de producción, que fundan su vida en un sistema económico de subsistencia mínima. Debo agregar que la mayoría de la sociedad se ubicaba en el escalón más bajo de la distribución estamental, mientras que aquellos que podían expropiar el excedente de producción, eran una minoría, a su vez estratificada en distintos niveles jerárquicamente organizados.

⁷² Montaner (1993) ya citado sostiene en su edición, en nota, que el término cristiano se refiere a cualquier persona.

Uno de los elementos más utilizados por aquellos críticos que restan importancia a la fe de los prestamistas es que la cláusula “nin moros nin cristianos” y sus similares tienen valor universal. Es decir, todos los seres humanos están incluidos en esta enumeración. Una explicación plausible es que, cuando está con Rachel y Vidas, ambos judíos, como ya queda suficientemente comprobado más arriba, no es necesario recalcar la fe de los mismos. Sólo las dos parejas, la del Cid y Martín Antolínez y la de Rachel y Vidas, están al tanto (aunque no todos de la misma manera) de lo que se está llevando a cabo.

Sin embargo, el uso de la frase hecha adquiere aquí un punto especial, casi irónico, pero no contra Rachel y Vidas, sino justamente de complicidad, en cierto sentido. Como se puede observar a través de todo el desarrollo realizado, las veladuras discursivas ayudan a la identificación de ambos personajes. El espacio que ocupan es el de la diferencia, espacio contextualizado, pero espacio axial. Espacio que, a pesar de no decirse, se hace presente en su propia ambigüedad; y que por la misma, llama la atención. Y llamando la atención, adquiere cuerpo y figura a pesar de no ser nombrado.

Nuestros Rachel y Vidas, por sus características onomásticas, socio-profesionales y territoriales, que son las que velan su propia inscripción explícita dentro de la minoría judía, pueden ser identificados por la urdimbre de todas esas categorías, para generar un discurso distintivo completo y claro: su pertenencia a la misma.

Pero a su vez, Rachel y Vidas, al ser innombrables desde una identidad explícita, pertenecientes al espacio de la sociedad castellano-leonesa, pero axialmente, heterodoxamente, son acaso los únicos a los que puede recurrir Ruy Díaz para comenzar a organizar el camino del héroe épico. Sólo ellos lo pueden ayudar. Posición ambigua para los personajes: son el único recurso, pero a su vez son ‘tabú’, son ‘innombrables’. Fuera del centro, distintos en sus caracteres emblemáticos, distintos en comparación con los hidalgos y los aristócratas que son los ejes centrales de la construcción del sistema (ya que si bien poseen algunas de las condiciones requeridas para incluirse en el estamento superior de la sociedad medieval –sus haberes–, a su vez carecen de otras características identitarias para lo mismo –pertenecer a la grey cristiana es una de ellas, quizá la más fuertemente emblemática desde el estigma de la tolerancia–) hacen posible el reingreso del Cid a su estamento, que en los inicios del *Cantar* es tan exógeno, descentrado como ellos⁷³. Así como el Campeador es un *outsider* por decisión real, así como Martín Antolínez es un *outsider* por decisión personal, los judíos son *outsiders* por marcación social. Don Rodrigo, el intratable, el “tabú” para los burgaleses, recurre a otros personajes “tabú” para financiar su reingreso al sistema estamental castellano. La diferencia de sus suertes radica

⁷³ La ira regia genera el exilio del Cid, que pierde todas sus posesiones, incluso las afectivas (su mujer e hijas) que quedan en su tierra natal mientras Rodrigo es mandado a abandonarla.

en su pertenencia constitutiva. El de Vivar es parte de la nobleza y podrá reingresar a la misma si es que triunfa en su crecimiento heroico; los judíos jamás podrán pertenecer a la misma si es que conservan sus características emblemáticas. Y lo verbaliza ya don Martino: puede ser que no se enriquezcan (porque no pueden pertenecer a la mesnada cidiana, y por lo tanto, no podrán obtener su parte del botín adquirido, base de la riqueza personal en territorios de frontera), pero al menos, no verán mermado su haber: su posición excéntrica y sus características emblemáticas identitarias. Esta es la mayor posibilidad de inclusión social, no perder lo ya poseído (tanto material como emblemáticamente). Y lo único que conservamos de ellos son justamente esas mismas características emblemáticas que jamás les permitirán asimilarse al resto de la humanidad (moros y cristianos). Están sentenciados a ser constantemente *outsiders*.

Y esa condena también es el ‘tabú’ que pesa sobre ellos: como son judíos, se usa como “guiño” que el secreto se deba guardar sólo (siguiendo la frase hecha) ante “moros y cristianos”, lo que los excluye a ellos, como judíos (los excluye del secreto, *ergo* los incluye en el negocio). Esto plantea una cuestión interesante: dado que no parece haber antijudaísmo directo, ¿por qué este tabú? ¿Es simplemente una cuestión de efecto artístico (la elisión como forma de énfasis)? ¿O es que la tolerancia era algo menor respecto de la minoría judía que de la islámica? Porque, finalmente, en cierto modo se sitúan al margen (no son moros ni cristianos, viven en un sitio especial, la aljama acotada o castillo). Precisamente esa marginalidad parcial es lo que quizá pueda explicar una cierta “solidaridad” entre *outsiders* (como lo es ahora el Cid). Pero precisamente esa marginalidad parcial explicaría también el “tabú” sobre su adscripción explícita. Finalmente, aunque los prestamistas se arriesgan, tampoco lo hacen *gratis et amore*, de modo que su caracterización moral es ambigua⁷⁴, lo mismo que, en cierto modo, su adscripción identitaria.

Recibido: 15/06/2009

Aceptado: 21/10/2009

⁷⁴ Para mayor profundización sobre la temática de la moralidad en el episodio de las arcas, *vid.* Roitman, Gisela: “La dianoética en el *Cantar de Mio Cid*: ¿cuál es la función del episodio de las arcas en la explicitación de un modelo de acción alternativo?” (en preparación).



RESUMEN: El episodio de Rachel y Vidas dentro del *Cantar de mio Cid*, se ha intentado explicar, a lo largo del tiempo, en función de categorías externas al propio texto. Este trabajo retoma categorías emblemáticas mediatas internas explícitas dentro del poema, ya analizadas por otros investigadores para, a partir de ellas, generando una síntesis de lectura emblemática, aclarar la identidad de ambos personajes, aseverando su pertenencia a la minoría judía, y los motivos intratextuales que la justifican.

ABSTRACT: Over time many, sought to explain the Rachel and Vidas episode within the *Cantar de mio Cid* based on categories outside the text itself. This paper takes again internal mediate emblematic categories explicit in the poem, already analyzed by other researchers, in order to clarify, creating a synthesis of symbolic-emblematic reading, the identity of both characters, asserting their membership of the Jewish minority, and the textual motifs that justify so.

PALABRAS CLAVE: Rachel y Vidas, judaísmo, emblemas mediatos, género, onomástica, características socioprofesionales, judería, *Cantar de mio Cid*.

KEYWORDS: Rachel and Vidas, Judaism, direct emblems, gender, onomastics, socio-professional characteristics, Jewry, Judería, *Cantar de mio Cid*.